

THE DIVINE GUIDE
IN EARLY SHI'ISM

The sources of Esotericism in Islam

by
Mohammad Ali Amir-Moezzi

translated by
David Streight

STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS

معرفی کتاب رهنمای الوهی در تشیع نخستین

ثمره کار بست روش پدیدارشناسی

در پژوهشی در باب «امامیه نخستین»

علی موحدیان عطار

رهنمای الوهی در تشیع نخستین (The Divine Guide in
Early Shi'ism)؛ عنوان فرانسوی کتاب: (Le Guide Divin
Dans le shi'ism Originel)، مؤلف: محمدعلی امیرمعزی؛
مترجم انگلیسی: دیوید استریت (David Streight)؛ ناشر:
State University of New York Press، U.S.A.؛ ۱۹۹۴.

اشاره

این نوشتار بر سر آن است تا خواننده خود را برای مشاهده نتایج به کارگیری روش پدیدارشناسی در یک پژوهش دینی به نظاره بشناسد. در سال‌های اخیر، محمدعلی امیرمعزی کتابی به فرانسه نوشت به نام رهنمای الوهی در تشیع نخستین. در این کتاب وی به پیروی از روش کسانی چون هانری گربن به روش پدیدارشناسی تشیع

نخستین را کاویده است. ثمرهٔ این کاوش نیز بحث‌هایی را برانگیخته و نظرهایی را به خود کشانده است. روش پدیدارشناسی به معنای اخص کلمه برگرفته از آن معنای پدیدارشناسی است که ادموند هوسرل^۱ اصطلاح کرد و در این نوشته به پدیدارشناسی ذات‌شناختی وصف شده است. روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی در دهه‌های اخیر مورد اقبال برخی دین‌پژوهان قرار گرفته است. کاربست این روش برای بازشناسی حاق و مغزای تشیع نتایج تأمل برانگیزی را به بار آورده که در این جا مؤلف ضمن بیان این نوشته، جایگاه روش یادشده در میان روش‌ها و رویکردها و رهیافت‌های دین‌پژوهی، به تبیین این نتایج می‌پردازد. به این ترتیب، این کار را می‌توان معرفی کتاب امیرمعزی نیز تلقی کرد.

دربارهٔ روش پدیدارشناسی

از زمانی که مطالعات ادیان پای گرفته است، همواره «روش» مسئلهٔ نخست بوده و هست. برخی «روش» را حفاظ اصلی در برابر دخیل کردن مفروضات پژوهشگر دانسته‌اند.^۲ «روش گرفتن» مستلزم نقد روش‌های دیگر است و این می‌تواند برآورندهٔ درستی، بایستگی و اطمینان از حاصل پژوهش نیز باشد.

تاریخ دین‌پژوهی، به‌ویژه از اواخر قرن هیجدهم، روش‌ها، رهیافت‌ها،^۳ و رویکردهای^۴ گونه‌گونی را آزموده است. به منظور روشن شدن جغرافیای بحث و به دست دادن روش پدیدارشناسی، شرح مختصر این سه ضرورت می‌یابد:

روش‌ها: روش‌های مطالعهٔ ادیان را به‌طور کلی به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: الف) روش‌های تاریخی؛ ب) روش‌های پدیدارشناختی. روش‌های تاریخی خود بر دو قسم است: ۱. روش تاریخی - توصیفی؛ ۲. روش تاریخی - انتقادی. روش تاریخی - توصیفی به گزارش تاریخ ادیان نظر دارد. محصول این روش چیزی شبیه به گاه‌شماری‌هاست. روش

۱. Edmund Husserl، فیلسوف آلمانی (۱۸۵۹-۱۹۳۳).

۲. این عقیده را موریس جسترو (Moris Jastrow) در کتابی به نام مطالعهٔ دین ابراز داشته است (به نقل از دین‌پژوهی، ویراستهٔ میرچا الیاده، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۲).

۳. attitude: این کلمه را در فارسی «طرز تلقی» نیز معنا می‌کنند، و مراد نگاهی است که ما با آن به موضوعی می‌نگریم.

۴. approach: این کلمه را در فارسی «نحوهٔ تقرب» نیز معنا می‌کنند، و مراد از آن زاویهٔ دید و چگونگی روی آوردن به یک موضوع است.

تاریخی - انتقادی (یا تاریخی - تحلیلی)، علاوه بر شرح پیدایی و سیر تاریخی تحولات ادیان، به ریشه‌یابی و پیوندشناسی تاریخی پدیده‌های دینی نیز می‌پردازد. روش‌های پدیدارشناختی در مطالعات ادیان را نیز می‌توان به سه گونه باز شناخت: ۱. روش پدیدارشناسی توصیفی؛ ۲. روش پدیدارشناسی نوع‌شناختی؛ ۳. روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی. در روش پدیدارشناسی توصیفی، به تبعیت از روش‌های علمی (رایج در علوم تجربی) و با احتراز از نظریه‌پردازی، به گزارش هر آنچه از دین هویداست می‌پردازند. در این روش می‌توان دین مورد مطالعه را در مقطع خاصی از تاریخش، مثلاً زمان حاضر، وصف کرد. تفاوت میان این روش و روش تاریخی - توصیفی واضح است: در این روش، پدیدارهای یک دین را در مقطع یا وضعیت خاصی توصیف می‌کنند، اما در روش تاریخی - توصیفی سیر تحولات دین در طول تاریخ یا مدت زمان معینی را شرح می‌دهند. بر این اساس، در روش پدیدارشناسی توصیفی، زمانندی و سیلان تاریخی دین مورد توجه نیست، بلکه ظهور و بروز دین در هر زمان یا وضعیت مورد نظر است.

در روش پدیدارشناسی نوع‌شناختی، علاوه بر توصیف پدیدارهای دین، درصدد رده‌بندی و شناخت «نوع» یا سنخ دین در میان سایر ادیان نیز برمی‌آیند. برای مثال، اگر ما آیین هندو را توصیف کردیم و با تأمل در مظاهرش به این نتیجه رسیدیم که آیین هندو از دسته ادیان الهی است، مطالعه ما از پدیدارشناسی نوع‌شناختی سر درآورده است، و اگر پژوهنده‌ای کار بررسی و توصیف‌گری دین را به این منظور صورت می‌دهد، روش او را باید به این نام خواند.

روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی از هر نگاهی که به دین می‌اندازد در پی کشف ابعاد جوهری، تغییرناپذیر، ذاتی، و در یک کلام، «چیستی» آن دین است. کمی بعد این روش را دوباره واریسی می‌کنیم.

رهیافت‌ها: مطالعاتی که دین‌ها را از نگاهی خاص و با طرز تلقی از پیش شکل‌گرفته‌ای بررسی و توصیف می‌کنند عموماً فروکاشی‌اند.^۱ تاریخ دین‌پژوهی صور مختلفی از این رهیافت‌ها را تجربه کرده است. از این جمله‌اند: رهیافت‌های

روان‌شناختی، که دین را به مثابه یک پدیده روانی می‌نگرند؛ رهیافت‌های رفتارگرایانه؛^۱ رهیافت‌های انسان‌مدارانه؛ رهیافت‌های علم‌گرایانه (طبیعت‌گرایانه)، مثل مکتب ماکس مولر، که دین ودایی و حتی آیین هندو را به طبیعت‌پرستی فرو می‌کاهد و از این صافی نظاره می‌کند. این رهیافت‌های دین‌پژوهی در قرن نوزدهم بازار پررونقی داشته‌اند.

رویکردها: ادیان را می‌توان از زوایا و جوانب مختلف نگریست و به فهم آن نزدیک شد. هرکدام از این رویکردها در باب مطالعه ادیان ثمره‌ای دیگر می‌دهند؛ دقیق‌تر بگویم، چهره‌ای دیگر از وجوه دین‌ها را برملا می‌سازند. مطالعه همه‌جانبه ادیان را از کاربست این رویکردها گریزی نیست. برخی از این رویکردها از این قرارند: رویکرد مردم‌شناختی، که در آن ابعاد مردمی^۲ و عرفی^۳ ادیان را برمی‌شناسند تا وجهی از وجوه زنده دین را معرفی کنند؛ همچنین رویکرد جامعه‌شناختی،^۴ هرمنیوتیکی،^۵ زبان‌شناختی،^۶ ریشه‌شناختی،^۷ نماد شناختی، اسطوره‌شناختی، تطبیقی و عرفانی، و بالاخره مطالعاتی که در نحوه تقرّب خود به یک دین بیشترین تأکید را بر متون اصلی و مقدس می‌نهند. اکنون بازگردیم به موضوع اصلی این مقدمه، یعنی روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی:

از میان این همه، روش پدیدارشناسی، به معنای اخص کلمه (پدیدارشناسی ذات‌شناختی)، برآیند دین‌پژوهی را کشف «چیستی» و لب لباب دین قرار می‌دهد. این روش، که سرمنشأ آن را باید در پدیدارشناسی استعلایی^۸ هوسرل جست‌وجو کرد، در سال‌های اخیر قبول عام بیشتری یافته است. پدیدارشناسی در اصطلاح هوسرل، برخلاف کانت، توصیف پدیدارهای شیء نیست، بلکه شناسایی پدیدارها برای بازشناخت ذات و جوهر اصلی شیء است.^۹ این اصطلاح را می‌توان با اصطلاح «تأویل» در فرهنگ اسلامی معادل گرفت.

روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی (یا، به تعبیر مصطلح، استعلایی) وقتی در عرصه دین‌پژوهی به کار می‌افتد از بیشتر روش‌ها و رویکردهای پیش‌گفته بهره می‌جوید، اما با

1. Max Muller: the Vedas..., p. 85;

(به نقل از: داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۴۸).

2. popular

۳. folk: دین‌عامه. ۴. sociological: برای نمونه بنگرید به: علی شریعتی، تاریخ ادیان.

5. hermenutical

6. linguistic

7. etymological

8. transcendental phenomenology

9. Husserl, *Cartesian Meditations*, 1931 (French); *The Idea of Phenomenology*, 1907; *The paris lectures*.

این هدف که گوهر یک دین را از صدف آن و ذاتی آن را از عرضی اش بازشناسد. در این روش دین پژوهی، چنانکه در همه اقسام پدیدارشناسی فلسفی هست، پنج خصلت را می توان بر شناخت:^۱

۱. ماهیت توصیفی و عزم بر توصیف مستقیم و بدون پیش فرض و پیش طرح پدیدارهای دین؛

۲. احتراز از فروکاهش دین، بلکه مخالفت با آن، به رغم آنچه در رهیافت های فروکاهشی در مطالعات ادیان معمول بوده است؛

۳. شهود ذات دین پس از شناخت پدیدارهای غیرجوهری و متغیر، و کشف پدیدار آغازین^۲ یا هسته ماهوی (چیستی) دین؛

۴. التفات؛ التفات از نظر هوسرل «شیوه ای است برای توصیف این که چگونه آگاهی پدیدار را برمی سازد»^۳؛

۵. تعلیق یا «در پراتنز نهادن»، یعنی رهایی از تصریح و روشن سازی پیش فرض ها، و نه انکار یکجای آنها.^۴

دو خصلت اخیر روش پدیدارشناسی نزد همه پدیدارشناسان قبول عام نیافته اند.

ماجرای کاربست روش پدیدارشناسی در مطالعه تشیع

مستشرقان و پیروان ایشان در مطالعات و پژوهش هایی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در ایران و کشورهای عربی در باب تشیع کرده اند، عمدتاً تشیع، و به ویژه امامیه، را به مذهبی فقهی و کلامی، و یا جریان سیاسی فروکاسته اند. همچنین این نویسندگان گاه چنان در شیوه تاریخی - انتقادی راه افراط را پیموده اند که بی مهابا ریشه و بن مایه هر مفهوم و آموزه شیعی را در دین های ایرانی و یهودی بازشناخته اند. اما این خط نامبارک در پرتو تلاش برخی دیگر از اسلام شناسان دیری است که رنگ باخته است.

از اسلام شناسان غربی، کسی که جسارت دست برداشتن از آن شیوه را پیدا کرد، و راه پدیدارشناسی را در مطالعه تشیع پیمود، هانری گربن^۵ فرانسوی است. وی سعی کرد

۱. تفصیل مطلب را بجوید در: دین پژوهی؛ و همچنین در: فصل نامه فرهنگ، شماره ۸.

2. urphaenomenon

۴. همان، ص ۱۷۴.

۳. دین پژوهی، ج ۱، ص ۱۷۳.

5. Henry Corbin

باطن تشیع را از ظاهرش بازشناسد و در این راه به عرفان و تصوف رسید.^۱ گربن پدیدارشناسی را «بیان امر ناپیدا و نهان شده از آنچه پیداست» معرفی می‌کند. او اما به این دقیقه مهم نیز توجه می‌دهد که امر ناپیدا (باطن) نیز برای آشکار ساختن خود راهی جز تکیه بر ظاهر و تجلی در صور ندارد.^۲ او اصطلاح کشف المحجوب، در ادبیات اسلامی، و اصطلاح قرآنی تأویل^۳ را در کل با پدیدارشناسی یکی می‌بیند.^۴

خانم آئه ماری شimmel^۵ نیز در سال ۱۹۹۴ گامی سترگ در این راه برداشته و روش پدیدارشناسی را در مطالعه اسلام به کار بسته است.^۶ این راه را برخی دیگر از دین‌پژوهان ایرانی و غیرایرانی نیز طی کرده‌اند؛ از جمله این کسان، محمدعلی امیرمعزی است که تحقیق او درباره امامیه نخستین نمونه‌ای روشن از کاربرد روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی است. به همین لحاظ، بررسی رویکرد وی در کتاب رهنمای الوهی در شیعه نخستین و نتایجی که از این رهگذر فراچنگ او آمده است، به نحو عینی، به معرفی بهتر روش پدیدارشناسی می‌انجامد. یادآور می‌شویم امیر معزی از همراهان گربن در این مسیر به شمار است.

بررسی کتاب «رهنمای الوهی در تشیع نخستین»

ترجمه انگلیسی کتاب با ملحقات و یادداشت‌ها به ۲۳۷ صفحه می‌رسد. از این مقدار، قریب به نیمی به همین یادداشت‌ها، که بیشترش روایات مورد استناد مؤلف است، اختصاص دارد؛ بنابراین، کتاب از نظر شکلی به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود. اما محتوای اصلی کتاب را یک پیش‌گفتار، چهار بخش و پانزده فصل تشکیل می‌دهد. در پایان نیز نتایج به دست آمده را جداگانه برشمرده است. در این مجال، ابتدا عناوین بخش‌ها و فصل‌ها را برای آشنایی خواننده با جغرافیای کلی کتاب یاد می‌کنیم. آنگاه، از

۱. شهرام پاروکی، «جامع‌الاسرار سید حیدر املی، جامع‌نصوف و تشیع»، خرد جاودان، نشر فروزان، تهران، ۱۳۷۷.

۲. هانری کربن: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه حواد طباطبایی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹.

۳. تأویل اساس تفسیر معنوی قرآن و چیزی را به اصل (اول) خود رساندن است.

۴. پیشین، ص ۲۱ و ۲۲.

5. Annemarie Schimmel

۶. کتاب وی *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* نام دارد، و با عنوان تبیین آیات

خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، به قلم آقای عبدالرحیم گواهی ترجمه شده و در دفتر نشر فرهنگ اسلامی، به سال

۱۳۷۶ به چاپ رسیده است.

آنجا که مقصد و مقصود نویسنده در پیش‌گفتار و بخش نتایج منعکس است، سعی خواهیم کرد با کنار هم گذاشتن این دو بخش، بی آنکه تصرّف چندانی در بیان مطلب روا بداریم، مطلوب خویش را از واری این اثر دریابیم.

پس از پیش‌گفتار به عناوین زیر برمی‌خوریم.

بخش اول: مقدمه: بازگشت به منابع نخستین؛ این بخش مشتمل بر فصل‌های زیر است:

۱. فهم قدسی^۱ و عقل^۲؛

۲. رازورزی^۳ و عقل‌ورزی^۴؛

۳. منابع؛

۴. سرشت و حجیت روایات امامیه.

بخش دوم: پیش - هستی «امام»؛^۵ شامل فصل‌های زیر:

۱. عوالم پیش از این عالم، پرتو هدایت؛

۲. بشریت منتسب به «آدم»،^۶ «سفر»^۷ نور. مؤلف در این فصل آموزه و دیعه نهادن نور

نبوت و امامت در نهاد آدم - علیه‌السلام - و سیر این دو نور در ذریه او تا حضرت خاتم و

اوصیای وی - صلی‌الله‌علیهم - را مطرح کرده است.

۳. گریز: «مشاهده با قلب»؛

۴. حمل و ولادت [امام].

بخش سوم: هستی «امام»؛ این بخش به چهار موضوع زیر می‌پردازد:

۱. نکاتی درباره زندگی «سیاسی» ائمه؛

۲. دانش قدسی؛

۳. یادداشت‌هایی درباره «قرآن کل»؛

۴. قدرت قدسی.

بخش چهارم: فراهستی^۸ «امام»؛ این بخش موضوع امام عصر و ابعاد رمزی غیبت امام

را در سه فصل مطرح می‌کند:

۱. دیدگاه امامیه درباره دیرینگی داده‌ها؛ نویسنده در این فصل به بررسی تاریخی

1. hiero-intelligence

2. reason

3. esotericism

4. rationalization

۵. مؤلف با بزرگ نوشتن حرف اول کلمه «امام»، اصطلاح خاص امامیه را درباره «امام» مراد می‌کند.

6. Adamic humanity

7. voyage

8. Super-existence

روایات وارد درباره امام دوازدهم و نظرگاه امامیه در این باره می‌پردازد؛

۲. «امام» و غیبت او: ابعاد رمزی؛

۳. «رجعت» و «قیام»: ابعاد رمزی.

نتایج بحث (نتایج را در ادامه این بررسی خواهید خواند).

ضمیمه: برخی لوازم [اصل] غیبت: دین فردی و دین جمعی.

یادداشت‌ها (ص ۱۳۳ تا ۲۳۷)، کتاب‌شناسی (بالغ بر ۴۸۰ عنوان)، نمایه.

بازتاب اندیشه کتاب در پیش‌گفتار و نتایج

چنان که یاد شد، نقل پیش‌گفتار و نتایج این کتاب قابل آن هست که مراد و مرام نویسنده را در این پژوهش آشکار سازد. از این رو، این دو بخش را، که خود دربردارنده ایده‌های تأمل‌برانگیزی است، با خلاصه‌گیری از ترجمه انگلیسی کتاب به فارسی برگردانیده‌ایم.

پیش‌گفتار کتاب

در فاصله سال‌های ۱۸۷۴ تا ۱۹۸۸، دانشمندان اسلامی و شرق‌شناسان کارهای زیادی درباره شناخت و معرفی تشیع و امامیه صورت دادند. با وجود این، درباره امامیه نخستین، یعنی آموزه‌هایی که باید از سوی ائمه تاریخی شیعه عرضه شده باشد، و بعدها شیعه دوازده امامی نام گرفته، کار منسجم و تأییدشده‌ای انجام نداده‌اند.

خلط میان آموزه‌های ائمه، که گردآورندگان اولیه سنت ایشان گزارش کرده‌اند، با اندیشه‌های متفکران و عالمان بعدی، خصیصه بیشتر مطالعاتی است که درباره امامیه در دست داریم. توجه نکردن به تحول تاریخی و فکری که از زمان تقی‌ائمه رخ نمود، شناخت امامیه نخستین را دچار دشواری ساخته است.

تصویراتی که از امامیه در این مطالعات به دست داده‌اند چنان تناقض‌آمیز و غیرمنسجم است که کار مطالعه تحلیلی و دقیق امامیه نخستین را ناممکن می‌کند. آیا امامیه یک نهضت دینی - سیاسی انقلابی است؟ آیا نظریه‌ای انسان‌وارانگارانه و عرفانی است؟ آیا می‌توان آن را فلسفه‌ای سیاسی در قلب اسلام دانست؟ آیا می‌تواند کلام متمایل به عقلانیتی از نوع معتزلی باشد که مذهب امامان بدان دامن زده است؟ آیا ائمه متکلمان فقیهی نبودند که سنت را پاس می‌داشتند و همه به آنان احترام می‌نهادند؟ آیا آنان مردان شکست‌خورده و مایوسی بودند که کار و بارشان پیش‌گویی‌های مسیحایی بود؟^۱ آیا روشنفکران پرحرارتی بودند که

۱. خواننده فهیم ما توجه دارد که نویسنده کتاب، این نحوه بیان را برای اذهانی ناآشنا و یکسان‌نگر نسبت به ائمه - علیهم‌السلام -

وآله - در دورِ او، که ما در آن قرار داریم. هنگامی که ادوار شش‌گانه پایان پذیرد، دور هفتم یا دورِ ادوار آغاز می‌شود و مردم به صاحب دور هفتم به صورت اتصال حقیقی و بالفعل متصل می‌شوند، از این روی، دور هفتم را دورِ ادوار گفته‌اند.

ابرحاتم رازی، کتاب الاملاح، ترجمه محمد جاویدان، ص ۶۰-۶۲.

ذندو Zendo

ژ: در لغت یعنی «تالارِ ذِن» (همچنین دوجو dōjō، «تالارِ راه»); یک تالار یا اتاق بزرگ، یک بنای خاص در دیرها، که در آن ذاین می‌کنند.

اگرچه ذندو را همواره به شیوه سنتی بنا می‌کنند، برای تمرین ذاین بسیار مناسب است. استادان ذِن مکرراً تأکید می‌کنند که تمرین ذِن اساساً نیازی به یک اتاق خاص در یک محیط آرام و ساکت ندارد - هرچند این شرایط طبعاً سودرسان و برای مبتدیان ذاین بسیار ضروری‌اند. همان‌گونه که دوجِن ذنجی (Dōgen Zenji) می‌گوید، واگاشین کوره دوجو (waga shin kore dōjō)، یعنی دل تو «تالار تمرین است».

ترجمه علی‌رضا شجاعی

می‌چرخد. این معنای ظاهری دور است. صاحبان ادوار را صاحبان دور گفته‌اند، زیرا هرکدام محور عالم و کانونی‌اند که امر دین و راه و رسم آن بر حول او می‌چرخد، زیرا مردم از جهت سبب‌هایی که مایه نجات آنان و قوام کارهایشان در دنیا و آخرت است با ایشان در ارتباط‌اند. از این روی، به اصحاب ادوار نام بردارند.

اصحاب ادوار هفت نفرند. اولینشان آدم و آخرین آنان صاحب دور هفتم، یعنی کسی است که پیامبر - صلی‌الله علیه وآله - به او بشارت داده و فرموده است: «اگر تنها یک روز از عمر دنیا مانده باشد خداوند آن را آن قدر دراز خواهد کرد تا از فرزندانم، آن که دنیا را پر از عدل خواهد کرد - چنان‌که پر از جور و ستم شده است - قیام کند.»

اینان را اصحاب ادوار می‌گویند، چون هر یک از آنان دایر مدار امر و قطب عالم است، و همچنان‌که پیش‌تر گفتیم، مردم از جهت وسایل و سبب‌هایی که نجات و رهایی‌شان به آنهاست به آنان متصل‌اند. بنابراین، مردم هر دور به‌طور بالقوه به صاحب آن دور متصل‌اند، تا آن دور پایان پذیرد، مانند اتصال و ارتباط ما به [حضرت] محمد - صلی‌الله علیه

دینی- سیاسی در گروه‌های مختلفی اطلاق شده است، از باب نمونه: معتزلیان اولیه، گروه‌های شیعی، عباسیان در خراسان، زیدیه، و برخی غلات به‌ویژه خطّابیه. اما تفاوت‌ها میان این نوع داعیان با داعیان اسماعیلی زیاد است.

برخی از داعیان برجسته اسماعیلی به قرار ذیل‌اند: محمد بن احمد نسفی، ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، ناصر خسرو، المؤید فی‌الدین شیرازی، ابوعبدالله شیعی و برادرش ابوالعباس.

محمد جاودان

دور

اس؛ دور و تدبیری که در آن در حرکت است، محور و مدار عالم است، و محور عالم یعنی فلک و آنچه در اوست در حرکت است؛ زیرا خداوند این محور را مأمور نگهداشتن این عالم از سقوط کرده و آن را باعث پدید آمدن و از میان رفتن قرار داده است. و این محور بدین نحو تا سرآمدن امر آن به وسیله مدبّرهای هفت‌گانه‌ای که سبب چرخیدن فلک به‌طور پیاپی بر حول این محورند، به امر خدای عزّوجلّ

مأذون نیز دست‌کم بر دو قسم بوده است: یکی مأذون مطلق و دیگری مأذون محدود (محصور) که مکاسر نیز نامیده می‌شد. مأذون مطلق که غالباً داعی می‌شد، اجازه داشت تا از نوکیشان سوگند عهد یا میثاق بگیرد و قواعد مختلف دعوت را برای گرویدگان توضیح دهد. مکاسر که قدرت کم‌تری داشت عمدتاً مسئول جلب افراد به کیش اسماعیلی بود. در قاعده دعوت، که در سلسله مراتب دعوت مرتبه‌ای به شمار نمی‌آمد، گرویدگان معمولی بودند که مستجیب خوانده می‌شدند. اعضای گرویده به جامعه اسماعیلی اهل‌الدعوة محسوب می‌شدند و در قیاس با سایر مسلمانان غیر اسماعیلی (عامه مسلمین) برگزیدگان به شمار می‌آمدند. بنابراین، در سازمان دعوت، از باب تا مکاسر هفت مرتبه وجود داشته است. ترتیبی که کرمانی ذکر کرده چنین است: ناطق، اساس، امام، باب، حجت، داعی بلاغ، داعی مطلق، داعی محصور، مأذون مطلق، مأذون محصور (مکاسر).

اگرچه سازمان دعوت از ویژگی‌های اسماعیلیان است اما داعی بودن در فرهنگ اسلامی مختص آنان نیست. داعی در فرهنگ اسلامی به مبلغان

مکرراً در [سوتره] یو-زه-دا-شی
 فا-باؤ-ئن-جینگ^۱ تأکید می‌کند که
 ناگهانی و تدریجی در درمه نیست: «در
 درمه نه ناگهانی هست نه تدریجی. از
 پندار یا روشن‌شدگی [است]، که گُند یا
 تند می‌رود.» ترجمه علی‌رضا شجاعی

The Rider Ency. of Eastern Philosophy and Religion

داعی

اس.؛ بنا به آنچه کرمانی در راحة‌العقل
 آورده، داعیان در سه رتبه طبقه‌بندی
 می‌شدند: ۱. داعی بلاغ؛ ۲. داعی مطلق؛
 ۳. داعی محدود (یا داعی محصور).

همان‌طور که فرهاد دفتری توجه
 داده است، وظایف خاص داعیان روشن
 نیست، جز این‌که: داعی محدود ظاهراً
 دستیار اصلی داعی مطلق بوده است که
 در غیاب حجت و داعی بلاغ عامل
 اصلی امر دعوت بوده و با اقتدار و
 اختیار مطلق عمل می‌کرده است. گویا
 نقش داعی بلاغ، رابط بودن میان پایگاه
 مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان و
 پایگاه‌های محلی یک جزیره بوده است.
 مأذون عنوان معاون داعی بوده که در
 پایین‌ترین مرتبه جای داشته است. داعی

محرکه در دست این روح ایزدی سپرده
 شده است. حیطة فروشی‌ها منحصر به
 عالم خاکی نیست؛ عالم بالا نیز از کمک
 آنان بی‌نیاز نیستند. فروشی‌ها در قدرت
 یا هم مساوی نیستند؛ هریک از
 موجودات اعم از علوی و سفلی دارای
 فروشی‌اند. نشو، نمو، حرکت، پایداری
 همه موجودات و عوالم به دست
 آنهاست. بسیاری از دانشوران و
 پژوهشگران مثال را در فلسفه افلاطونی
 صورتی از فروشی در اندیشه‌های دینی و
 هستی‌نگری ایرانیان می‌دانند.

مصطفی فرهودی

تونگو Tongo

ژ؛ در لغت یعنی «روشن‌شدگی [گو go
 ساتوری satori] ناگهانی [تون ton]»؛
 آموزه روشن‌شدگی ناگهانی، که مربوط
 به مکتب جنوبی می‌شد. این آموزه در
 تقابل با آموزه روشن‌شدگی تدریجی
 (ژنگو zengo) است که مربوط به مکتب
 شمالی می‌شد. اما تمایز میان «ناگهانی»
 و «تدریجی» یک تمایز سطحی است، و
 فهم عمیق‌تر ژن روشن می‌کند که هیچ
 تناقضی میان این دو نیست.

از این رو، هوئی-ننگ، ششمین پیر
 چن (ژن) در چین، که بنیان‌گذار مکتب
 روشن‌شدگی ناگهانی به‌شمار می‌رود،

۱. در متن‌های بودایی چینی به جای سوتره، جینگ (ژ): کیو
 (Kyō) را به کار می‌برند.

و نظام آنان به دست فروشی‌ها است. در بندهش آمده است که پیش از آفرینش عالم مادی، اهورمزدا عالم فروشی را بیافرید؛ یعنی آنچه بایستی در دنیا ترکیب مادی گیرد، از انسان و جانور و گیاه و غیره، پیش‌تر صور معنوی‌شان موجود بوده است. عالم فروشی‌ها مدت سه هزار سال طول کشید؛ پس از انقضای این دورهٔ روحانی، از روی صور معنوی فروشی‌ها، گیتی با آنچه در آن است ساخته شد و آنچه بعدها پا به دایرهٔ وجود خواهد گذاشت نیز از همین صور معنوی پدیدار خواهد شد. آخرین فروشی که به زمین فرود خواهد آمد، فروشی سوشیانت موعود مزدیسناست که پس از آن آخرالزمان است. فروشی هر انسانی بعد از مرگ به عالم بالا برمی‌گردد و همچنان پاک می‌ماند و قوهٔ

درگذشت انسان، همین نیروست که بر سر پل چینود برای انسان درست‌کردار به صورت دوشیزه‌ای زیبا مجسم می‌گردد، و او را به بهشت راهنما خواهد بود. اما برای انسان زشت‌کردار، به صورت پتیاره‌ای مجسم می‌شود که او را به جهنم می‌کشاند.

۳. *بئوده*: په؛ آن را *بویتن* گویند. از این نیرو به درک و حس انسان تعبیر کرده‌اند؛ حافظه، هوش و قوهٔ تمیز را اداره می‌کند تا هریک تکلیف خود را به‌جای آورند، و پس از مرگ زنده می‌ماند و به روان می‌پیوندد.

۴. *اورون*: په؛ آن را *رُوون* گویند. این نیرو مسئول کردار انسان است؛ گزینش خوب و بد به عهده اوست. پس از مرگ، این نیرو است که پاداش بهشت یا پادافرهٔ دوزخ را دریافت می‌کند؛ روان مرد درست‌کار به فروشی او می‌پیوندد و در بهشت به‌سر می‌برد، ولی روان دوزخی انسان به‌تهایی در دوزخ رنج می‌بیند. در گزیدهٔ *زادسپرم*، روان سه بخش دارد: روان اندر تن یا روان نگهبان؛ روان بیرون از تن یا روان اندر راه؛ و روانی که در جهان مینوی است.

۵. *فروشی*: په؛ آن را *فَرَوهر* گویند. این نیرو به معنای حافظ و نگهبان است،

۱. در اوستا، *فَرَوشی*؛ در فرس هخامنشی، *فَرَوَرشی*؛ در پهلوی، *فَرَوَرش*؛ در فارسی دری، *فَرَوَر* و معمول‌تر از آن *فَرَوَرَد*. *فَرَوَر* نیز از همین کلمه است. به نظر اشپگل، *فروشی* مرکب است *فَرَو* به معنای پیش و مقدم، و *وشی* از ریشه *وَش* که ممکن است به جای کلمه *وَشَش* به معنای بالیدن استعمال شده باشد و نیز مرحوم بهار احتمال می‌دهد که این واژه از صورت فرضی *fra-varaθra* آمده باشد. واژه *varaθra* به معنای دفاع و ایستادگی است و با واژهٔ ایرانی میانهٔ *نوگرَد* به معنای دلیر و قهرمان خویشاوند است. علت این نام‌گذاری در وظایف دفاعی عمومی بر ضد اهریمن و اعمال دلاورانهٔ *فروشی*‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان است.

سوشیگاتا *woshigata* اینکا-شوئی
(inka-shōmei). اصطلاح «انتقال از دل به
 دل» یک اندیشه محوریِ ذن شد. این
 اصطلاح در سوتره [گفته شده] بر سکو گنج
 درمه (سوتره سگو، لیو-زه-دا-شی
 فا-باو-تن-چینگ) از ششمین پیرچن (ذن)
 در چین، یعنی هویی-زنگ رسیده است.
 او [در این سوتره] خاطر نشان می سازد
 که آنچه در سلسله سنت حفظ شده و
 «انتقال داده شده» علم نصی که به صورت
 «آموزه‌ها» در نوشته‌های دینی بنیاد
 می نهند نیست، بلکه بیشتر یک بینش
 بی واسطه از سرشت حقیقی واقعیت،
 یعنی تجربه بی واسطه خود شخص
 است، که یک استاد روشن شده
 (روشن شدگی، روشی *rōshi*) می تواند با
 آن یک شاگرد را با تربیت در راه ذن
 (ذاذن *zazen*) هدایت کند.

ترجمه علی رضا شجاعی

The Rider Ency. of Eastern Philosophy and Religion

پنج نیروی مینوی

زر؛ باور عمیق به وجود ماوراءالطبیعه
 در جهان شناسی مزدیستایان، سبب
 شده تا اینان تنها به یک نیروی معنوی یا
 روحانی که حاکم بر جسم آدمی است،
 معتقد نباشند؛ بلکه، همچنان که در

اوستا می توان دید، سخن از پنج نیروی
 باطنی بگویند، که البته از حیث رتبه با
 هم مساوی نیستند: برخی از آنها بی آغاز
 و بی انجام اند، و برخی فنا می پذیرند و
 برخی دیگر محدث اند و به حیات
 جاودانی متصل می گردند. این پنج
 نیروی مینوی عبارت انداز: ۱. اهو (*a-hu*)؛
 ۲. دئنا (*daēna*)؛ ۳. بئوذه (*baōda*)؛
 ۴. اورون (*urvan*)؛ ۵. فروشی (*fravasay*).
 ۱. اهو: په؛ آن را آخو (*axw*) گویند.
 وظیفه آن نگهداری تن و تنظیم زیست
 طبیعی آن است. به عبارت دیگر، اهو
 سامان بخشی فیزیولوژی بدن را برعهده
 دارد. این نیرو با تن هستی می یابد و با
 مرگ نابود می شود.

۲. دئنا: په؛ آن را دن (*den*) گویند. از
 این نیرو به وجدان یا نیروی ایزدی
 بازشناسی نیک و بد تعبیر کرده اند. این
 نیرو را آغاز و انجام نیست. اهورمزدا
 آن را در تن انسان به ودیعه گذاشته
 است؛ اگر انسانی بر آن دست یابد،
 هرگز به بدی گرفتار نخواهد شد. پس از

۱. در پهلوی دن یا دین یا «دینا» یا «دینک» و در فارسی
 «دین» از مصدر دا به معنای اندیشیدن و شناختن، هم‌ریشه
 باواژه سنسکرت به همین معناست. بسیاری از پژوهشگران
 برآنند که واژه عربی «دین» به معنای کیش و مذهب
 هیچ پیوندی با «دئنا»ی اوستایی ندارد و از بنیاد واژه
 اکدی «دنو» یا «دینو» به معنای قانون و حق داوری است.

حقیقت می‌بندد. بنابراین، اویدیا شناختن سرشت حقیقی جهان، یعنی تهیت (شوئیتا)، و فهمِ خطاآمیز سرشت نمودها است. اویدیا از این رهگذر کارکردی مضاعف دارد: نادانی حجاب سرشت حقیقی می‌شود و نیز نمود پنداری را می‌سازد؛ هریک از این دو دیگری را مشروط می‌کند. اویدیا در این نظام، مشخصهٔ حقیقت متعارف است.

اویدیا از دید سئوترانتیکه‌ها و وِیاشیکه‌ها به معنای دیدن جهان است به شکلی واحد و پاینده، درحالی‌که حقیقتاً متکثر و نپاینده است. نادانی به جهان و نمودهایش جوهریت می‌بخشد. اویدیا از دید یوگاچاره به معنای دیدن شناسه (یا شیء) به مثابهٔ یک واحد مستقل از دانستگی است، حال آن‌که حقیقتاً با آن یکی است.

ترجمهٔ علی‌رضا شجاعی

The Rider Ency. of Eastern Philosophy and Religion

ایشین دِن شین Ishin-denshin

ژ؛ در لغت یعنی «انتقال دل [شین *shin* کوکورو *kokoro*] به دل»؛ یک بیانِ دِن برای انتقالِ صحیحِ درمۀ بودا از استاد به شاگردان و جانشینان درمه (هاسو *hassu*) در سلسله‌های انتقالِ سنتِ دِن (همچنین

است. از دید مه‌ایانه، اویدیا با توجه به تهیت (شوئیتا *shūnyatā*) نمودها متضمن آن است که شخصِ روشنی‌یافته جهان نمودین را تنها حقیقت خواهد گرفت و بدین‌سان حقیقت ذاتی را از خود پوشیده می‌دارد.

اویدیا را در هر مکتب مه‌ایانه به‌گونه‌ای روشنگری کرده‌اند. در مادیمکه، مراد از نادانی اشاره است به



بودای ایستاده در حالت تعلیم آیین

تعیین دل از طریق تصورات و مفاهیم از پیش، که به موجودات امکان ساخت یک جهان پنداری را می‌دهد، و به جهان روزمره اشکال و کیفیت متکثرش را می‌دهد، و بدین‌سان راه را بر بینش

دانش نامه دین

کوتاه نوشت ها

اس.: اسماعیلیه؛ په.: پهلوی؛ زر.:
زرتشتی؛ ژ.: ژاپنی؛ سن.: سنسکریت؛
مس.: مسیحیت؛ یه.: یهودیت.

اَویدیا Avidya

سن.: در لغت یعنی «نادانی، جهل». اَویدیا (در هندویسم) به شکل یک اصطلاح ویدانتی، اشاره است به هر دو نادانی شخصی و کیهانی. نادانی شخصی ناتوانی در تمیز میان پاینده و نپاینده، میان واقعی و ناواقعی است؛ نادانی کیهانی مایا (*māyā*) است. معنای آن با اَجِنانه (*ajñāna*) یکی است.

اَویدیا (در آیین بودا و ذِن (چِن)، (پا): اَوِیجَا (*avijjā*): نادانی یا فریب) یعنی ندانستن چهار حقیقت جلیل، سه گوهر (تری رتَنه *triratana*)، و قانونِ کَرَمه (*karma*). اَویدیا نخستین حلقه در زنجیر مشروط (پراتیتیته - سَمُوْتپاده گرفتاری *pratītya-samutpāda*) است، که به همزایی

در جهانِ سنساره (*samsāra*) و نیز سه آرایش (آسَرَوَه *āsrava*) می انجامد. یکی از شهوات (*klesha* کِلِشَه) و آخرین بند از ده بند (سَم یوَجَنَه *samyojana*) است. اَویدیا را به مثابه ریشه هر چیز ناسالم در جهان می دانند و آن را به نادانی از نشانه رنج آور بودن وجود تعریف می کنند. اَویدیا آن حالت دل است که ناظر به حقیقت نیست و نمودهای پنداری را حقیقت می گیرد و رنج پدید می آورد. نادانی عامل تشنگی (تریشنا *trishnā*) است و از این رو، عامل ذاتی بستن موجودات به چرخه زادومرگ^۱

۱. چرخه زادومرگ یا چرخه وجود همان چرخه سنساره است. در سُغدی سنسار را «زادومرگ» گفته اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «الحجّة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق» (امام جعفر صادق علیه‌السلام) [کلینی، اصول کافی، کتاب الحجّه، حدیث ۱۴]
۲. «لو لم یبق فی العالم [الارض] الاّ رجلاّن لکان احدهما الامام [الحجّة]» (سخن از چند امام است). [صفار، بصائر الدرجات، بخش دهم، فصل ۱۱؛ اصول کافی، جلد ۱، فصل ۶، ص ۲۵۱-۲۵۳].
۳. «بنا قامت السماوات والارض»؛ «بهم یمسک الله السماء ان تقع علی الارض... بهم یحفظ الله الارض ان تمید بأهلها» [کمال‌الدین، جلد ۲، فصل ۳۷، ص ۳۸۳، شماره ۹؛ جلد ۱، فصل ۲۴، ص ۲۵۹، شماره ۱۳].
۴. برای نمونه بنگرید به: البرقی، محاسن، جلد ۱، ص ۸۰؛ کلینی، الروضة، جلد ۱، ص ۱۵۴ و جلد ۲، ص ۴۳، ۸۹ و ۱۴۳؛ نعمانی، الغیبه، ص ۲۹۱-۲۹۲، شماره ۱۶؛ و...
۵. تقریباً همه مطالعاتی که درباره امامیه کرده‌اند از «نظریه» یا «آموزه» مربوط به امامت سخن گفته‌اند. ویلفرد مادلونگ تا آن جا پیش رفته که تفصیل این نظریه را به هشام بن حکم نسبت می‌دهد، شخصیت پیچیده‌ای که ماهیت حقیقی ارتباط او با امامان و آموزه‌های آنان باید معلوم گردد.
۶. روایتی است از [امام] باقر: کلینی، اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب التقیه، شماره ۱۲.
۷. روایتی است از [امام] جعفر [صادق]: تفسیر امام جعفر [الصادق]، ص ۱۹۴.
۸. ما پیش‌تر فرصتی برای ملاحظه کلماتی از [امام] جعفر [صادق] (علیه‌السلام) که به شطحیات عارفان شباهت داشت به دست دادیم.
۹. نعمانی، الغیبه، فصل اول، ص ۵۷، شماره ۷.

است، به فهم پاره‌ای ساختارهای اساسی و برخی جزئیات بنیادین می‌انجامد و چهارچوبی کلی به دست می‌دهد، تا به خواندن و تفسیر نکات مکتب و حقایق تاریخی مدد رساند. از این جا امکان رویکردی نو به حقایق گوناگون امامیه فراهم به نظر می‌رسد، رویکردی که جهت‌گیری‌های تحقیق بیشتر درباره سوابق فرهنگی، اسطوره‌شناسی، انسان‌شناسی، عرفان‌شناسی،^۱ فرشته‌شناسی، علم اخلاق، صورت فلسفی اخیر امامیه، تصوف، تقیه، و دیگر ابعاد آن را فراروی می‌نهد.

مؤخره

گمان می‌رود با مطالعه این دو بخش از کتاب به خوبی بتوان حضور و تأثیر روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی (استعلایی) را در این پژوهش بازشناخت. گرچه همه پژوهش‌هایی که درباره ادیان و مذاهب صورت می‌گیرند نمی‌تواند بر این روش باشد، و هم نمی‌تواند کاربست آن را در همه جا توصیه کرد، اما غفلت از اصل‌ها و مبانی پدیدارشناسی: اصل جوهر و صدف داشتن دین، اصل تکیه ظاهر دین بر باطن و تجلی باطن دین در ظواهر، اصل اجتناب از فروگاهش دین از آنچه در ذاتش هست به آنچه در ظاهرش نمایان است و... ما را از شناخت واقعی ادیان و مذاهب دور می‌افکند.

بدعت‌گذاران^۱ تغییر شکل یافته است؛ همان اندیشه‌ای که «امام» را مظهر «علم» و «قدرت» خدا می‌داند، و یا حتی بیش از آن، خدا می‌داند که در شکل انسانی تجلی کرده است.^۲ (هرچند که نگرش اخیر را کم‌تر ابراز کرده‌اند). از سوی دیگر، تقریباً تمام غالیان سرشناس از مریدان امامان، و بیشتر از همه، مریدان امام محمد باقر و امام جعفر صادق بودند: جابر بن یزید جعفی، ابوحمزه ثمالی، حمزه بَریدی، سعید نهدی، بیعان بن سمان، ابوالخطاب، مغیر بن سعید جیلی، معاذ بن فزای نحوی، و دیگران. نویسندگان آثار رجالی امامیه، همچون نجاشی، کشی، یا طوسی، از شماری دیگر از غلات که در زمره مریدان امامان بوده‌اند نام برده‌اند. برای مثال، در رجال طوسی، وقتی نوبت به ترتیب اصحاب امامان از علی [علیه‌السلام] تا [امام حسن] عسکری [علیه‌السلام] می‌رسد، به شماری از موارد برمی‌خوریم که با عبارتهایی نظیر «غالی ملعون» ختم می‌شود (و مراد این است که امام او را لعن کرده است). جالب این‌جاست که در مواردی نام مریدی غالی، که امامی او را لعن کرده، در زمره مریدان امام یا امامان بعدی هست. این حکایت می‌کند که با وجود «لعن آشکار» تعلّم وی نزد امامان استمرار یافته است. لعن کردن الزاماً بر انحراف از مذهب دلالت ندارد، به‌ویژه آن‌که گاه اظهارات امامان از این حکایت دارد که ایشان پاره‌ای اصحاب را نه به سبب آنچه گفته‌اند، بلکه از آن رو که گفته‌اند لعن کرده‌اند. به تعبیر دیگر، نفرینشان به سبب پاس نداشتن سَر بوده است. [امام] جعفر [صادق] گفته است: «من حدیثی را برای مردی بیان می‌کنم؛ او می‌رود و حدیث را همان‌گونه که از من شنیده است باز می‌گوید؛ پس من لعن او و برائت از او را روا می‌دارم.»^۳ بر این پایه، تمایز مذهبی آشکاری میان «امامیه اعتدال‌گرا»، و «شیعیان مبالغه‌گرا»، که از میان امامیه «عقل‌گریز باطنی مسلک»^۴ پدید آمده‌اند نیست.

می‌دانیم که اندیشه‌های «غلات» تا حدود زیادی پایه و بنیاد باطنی‌گری و اسماعیلیه بوده است و از صافی ایشان آن اندیشه‌ها به برخی جریان‌های صوفی، چه سنی و چه شیعی، و همچنین محیط‌هایی که دانش‌های سَری اسماعیلی را به کار می‌بستند راه یافته است. همه اینها برای کسانی که در پویش «آموزه‌های پنهان» امامان هستند، و آنانی که می‌خواهند تحولات بعدی این تعالیم را پی بگیرند، می‌تواند عرصه‌هایی را بگشاید.^۳

تحقیق حاضر نه به مقصد ارائه کاری عالمانه برای افزایش ابهام‌های گذشته بوده است، بلکه می‌خواسته است چهارچوبی فرضیه‌مند^۴ بنا نهد. امید ما این است که این روش از درون نگاه امامیه نخستین به جهان، که بر محور اندیشه امامت می‌گردد، تعریفی جامع از آن فراهم آورد. این «تعریف»، که بر بنیاد تعریف امام بنا شده

1. heresiographers

2. «esoteric nonrational» Imamites

۳. نویسنده در ذیل این موضوع کتاب‌هایی را معرفی می‌کند که معتقد است باید با عتاب به این حقیقت بازنویسی یا تکمیل گردند.

4. theoretical

می‌کند که همانا تاریخ تقابل امامان و مؤمنان به امامان از یک سو، و «دشمنان» امامان و هوادارانشان از سوی دیگر است. جذب مدام و دفع مستمر، دو عنصر بنیادین «دین» امامان است و شیعیان وفادار باید همواره در نقطه تقاطع این دو خط قرار یابند.

درست همانند دیگر سنت‌های رازورز، روند نشر آموزه‌ها در امامیه نیز تابع قواعد پیچیده‌ای است. این سنت با به کارگیری تعابیر کنایی، اصطلاحات فنی، و شگرد «پراکنده‌سازی»، اسرار خود را جز بر اهلس فاش ساخت بی‌وجه نیست که درباره بسیاری حقایق سکوتی بالنسبه کامل روا داشته باشند. موضوع ارج نهادن به «سرنگهداری» (تقیه/کتمان)، تا سرحد امری ایمانی از سوی امامان، این نظر را تأیید می‌کند. «آن‌کس که سر نگه ندارد از ایمان جدا افتاده است»^(۶) «کتمان سر کار خداست»^(۷) حتی باید افزود، کتمان سر تا مرتبه فضیلتی جهان‌شناختی، که جنود عقل عهده‌دار آند، فرا می‌رود.

در این رازورزی بدین حجت تمسک شده است که توده، یا اکثر مردم، به سبب جهل و غفلت در طاعت کورکورانه خود از ظاهر دین به دشمنی با باطن دین می‌پردازند و کینه فاش‌گویان این حقایق را به دل می‌گیرند. در دولت آدم است که می‌توان به دین الهی آشکارا عمل کرد؛ در دولت ابلیس، دین حق را فقط در سر می‌توان تحقق بخشید [...]

سبب تأکید این نوشتار بر اصل کتمان سر این است که گویی برخی از نکات حساس مذهب، که در محاق فرو رفته است، با این ملاحظه و با پیمودن پاره‌ای قلمروهای تحقیق آشکار می‌گردد. از مهم‌ترین آنها موضوع جریان‌های شیعی «مبالغه‌گر»^۱ یا غلات است. گرچه ائمه همواره اصحاب خویش را از غلات برحذر داشته و حتی آنان را آشکارا لعن کرده‌اند، و هرچند که از ابتدا میز آشکاری میان امامیه «اعتدال‌گرا» و «مبالغه‌گران» در انداخته‌اند، اما در نگاه دقیق‌تر عیان می‌گردد که این میز تصنعی بوده است. گواه این‌که، در میان اندیشه‌ها و آرایه‌ای که به غلات نسبت می‌دهند، به مواردی از این دست برمی‌خوریم: تفسیر نمادین و رمزی قرآن؛ تجسد،^۲ به ویژه به مفهوم تبدیل مخالفان به صور حیوانی (مسخ)؛ امکان وقوع معجزه از غیر پیامبران؛ اندیشه سریان وجودی خدا در خلق (حلول)؛^۳ و آنچه ما از آن به «میتموتوسیس»^۴ یعنی انتقال نور نبوت/ امامت تعبیر می‌کنیم (تناسخ). همه این اندیشه‌ها را در آثار امامان می‌یابیم؛ هرچند که نحوه گسترش آنها، بسته به این‌که از سوی ائمه بوده یا از زبان غلات، تفاوت می‌کند. اما به هر حال بن اندیشه هردو یکی است.

سپس به صورت‌های گوناگونی از انسان‌وارنگاری^۴ برمی‌خوریم که به «غلات» نسبت می‌دهند. آیا این دیگرگونی همان اندیشه نبوده که پایه و بنیاد مذهب امامیه نخستین را می‌ساخته و به وسیله «غلات» یا

1. extremist

2. reincarnation

3. metemphosis

4. anthropomorphism

عقلی را ایشان امام باطن^۱ می‌خوانند، و ما آن را به «ادراک قدسی»^۲ یا «شهود امر قدسی» ترجمه کرده‌ایم. و نیز روشی که ایشان برای تبیین مذهب خویش برگزیده‌اند به همین سو راه‌بردار است. این روش در بسیاری از سنت‌های باطن‌گرا شناخته شده است، و ما باید آن را روش «انتشار اطلاعات»^۳ بخوانیم؛ چنان‌که در آثار شیعه جابری^۴ هست هرچند، تا آن‌جا که می‌دانیم، این اصطلاح را هرگز در آثار امامیه نخستین به کار نبرده‌اند، اما این روش را فراوان به کار بسته‌اند: آثار تألیف‌شده را گویا بر اساس نظام دسته‌بندی سازواری جدا کرده‌اند، اما آن‌گاه که مذهب را در کلیتتش می‌نگریم، به راحتی معلوم می‌گردد که این نظام فقط صوری است. در حقیقت، ویژگی‌های اساسی مکتب، جزئیات آغازشناسی عالم، اندیشه‌های نخستین،^۵ اطلاعات رمزی و سزّی و مطالب آخرت‌شناختی را از هم جدا کرده و بدون آن که ربط منطقی و آشکاری در بین باشد در میان فصل‌ها پخش کرده‌اند.

در این امر نه تنها همبستگی و تداخل اندیشه‌هایی که همگی با ریسمان امام‌شناسی به هم ربط می‌یابند دخیل بوده، بلکه روند رازورزی‌ای که مذهب را به هیئت یک «جورچین» (پازل) تمام‌عیار عرضه می‌کند مؤثر بوده است. در این روند اساساً به دو مقصد نظر داشتند: نخست، پاسداری از راز دانش قدسی؛ این دانش بنا به ماهیتش باید دور از دسترس بماند، و نمی‌توان آن را به کسانی که شایستگی‌اش را ندارند ارائه داد. دوم، آزمودن ثبات مؤمنان وفادار، که به این ترتیب از آنان انتظار می‌رفت تا به وسیله عقل اجزای «از هم پراکنده» این کل را گردآورند و کم‌کم بازسازی کنند.

مکتب امامان به‌گردد دو محور «قطبی» می‌چرخد. محور نخست صورت «عمودی» دارد، و می‌توان با دو قطب مکمل یکدیگر توصیفش کرد. جفت‌هایی نظیر ظاهر/باطن (آشکار/خفی؛ بیرونی/درونی)، نبی/ولی (پیامبر/امام)، تنزیل/تأویل (وحی ملفوظ/تفسیر معنوی)، محمد/علی (که نخست ایشان نماینده رسالت تشریحی یا بخش ظاهر دین است، و دومینشان رسالت امامت را بر دوش می‌کشد که جلوه‌گر باطن دین است)، اسلام/ایمان (سرسپاری به ظاهر دین/ورود به حلقه دین باطن)، و امثال اینها معرف محور نخست‌اند. این محور را از آن رو «عمودی» خواندیم که در آن گذر از ظاهر‌گروی به باطن‌گرایی به مثابه یک رویکرد پیش‌رونده به سوی خدا و به منزله دانشی هم‌راه فزاینده درباره رازهای جهان محقق می‌گردد.

محور دوم «افقی» است و با دو «قطب مخالف» مشخص می‌گردد. «جفت‌هایی» نظیر امام/دشمن امام، عقل/جهل (درک قدسی/نادانی)، اصحاب یمین/اصحاب شمال، ائمه نور/ائمه ظلام، ولایت/برائت، و از این دست، معرف این محورند. این محور را از آن سبب «افقی» دانستیم که تاریخ بشر را تقریر

1. interior Imam

2. hiero-intelligence

3. dispersion of information

۴. Jabirian، منسوب به جابر بن یزید جُفّی.

5. initiatory ideas

صورت، بدون برون‌گرایی، درون‌گرایی زمینه‌بالیدن نخواهد یافت. «ظاهر» آن‌گاه ژرفا می‌گیرد که «باطن» پرمایه گردد، و ظاهر [نیز خود] تکیه‌گاه اجتناب‌ناپذیر باطن است.^۱ اکنون با بهره‌گیری از داده‌های این بررسی قادریم لاقلاً سه لایهٔ رو به «رازگونی» و مکمل یکدیگر را در تعلیم منسوب به ائمه بازشناسیم:

۱. لایهٔ ظاهری؛^۲ این لایه به آموزه‌های معطوف به آداب سنتی (علوم قرآنی، روایات مربوط به ظواهر^۳ و قانون شریعت) اشاره دارد. این بخش، به‌جز اندکی، با آموزه‌های سنتی یکی است. شاید بتوان ارجاعاتی که در آثار سنتی به کلمات ائمه هست و وجود نام ایشان در سلسله سند برخی از آثار «رسمی»^۴ تر حوزهٔ حدیث یا فقه را در انطباق با این لایه از تعلیم در نظر آورد. بدیهی است تمام امامی‌های مؤمن، و حتی سنتی‌ها نیز، به این لایه دسترسی داشته‌اند.

۲. لایه‌ای که شاید بتوان میانی‌اش خواند؛ لایه‌ای برای نزدیک‌ترین مریدان. این لایه به موضوعاتی چون آغازشناسی عالم، تاریخ دینی پیامبران و امامان نخستین، و همچنین جنگی که آنان را در برابر «دشمنان» قرار داد، داده‌هایی دربارهٔ امتیازات امام، جایگاه هستی‌شناختی او، نقش تاریخی‌اش، قرآن و دیگر کتاب‌های امام، توانمندی‌های اعجازی‌اش، نقش نجات‌شناختی و آخرت‌شناختی او، و در یک کلام، امام‌شناسی و حقایق نظری بنیادی‌اش می‌پردازد.

۳. لایهٔ مطلقاً باطنی؛ لایه‌ای بسیار سزّی که دست‌بخش خویش را [فقط] برای معدود نخبگانی از مریدان سرسپرده و خاص می‌گشود. در این جا می‌توان دو طیف مختلف از داده‌ها را بازشناخت. طیف نخست داده‌هایی است که ماهیت سزّی آن چنان‌که از «منطق» امامیه برمی‌آید، عاقبت اندیشانه است: داده‌هایی دربارهٔ تعداد ائمه و هویت قائم. طیف دوم داده‌هایی است که رازش باید برای همیشه سربه‌مهر باقی بماند: حقایق مربوط به رجعت امام غایب،^۵ یا علوم خفیه و آموزه‌های معنوی که خصیصهٔ جادویی^۶ آن به توانمندی‌های فوق‌عادی می‌انجامد.^۷ آن‌گونه که ما درمی‌یابیم، بخش جوهری مذهب امامیه عقل را به مفهوم «استدلال منطقی» مراد نمی‌کند، بلکه مستلزم نوعی مایه‌گذاری یا تعهد تام از ناحیهٔ این عقل است. چنین

۱. چنان‌که گفتیم، از خصایص مهم روش پدیدارشناسی ذات‌شناختی توجه به این دقیقه مهم است که باطن و جوهر دین به‌جز از راه ظاهر نمی‌تواند خود را برشناساند.

2. exoteric

3. exoteric hadith

4. orthodox

۵. کاربرد کلمهٔ «رجعت»، Return، دربارهٔ امام زمان (عج) از نویسندهٔ کتاب است. معمولاً در ادبیات و سنت امامیه اصطلاح «رجعت» را برای بازگشت برخی گذشتگان در زمان ظهور به کار می‌برند، و برای امام زمان از مفهوم «ظهور» بهره می‌گیرند، که این دقیق‌تر است.

۶. نویسندهٔ محترم صفت magical (جادویی، سحرآمیز) به کار برده، که اگر برای مخاطب غربی مناسب باشد، اما در فرهنگ شیعی با نگرشی که به مقام امام دارد بی‌تناسب است.

۷. به نظر می‌رسد آنچه نویسنده به عنوان ابعاد مطلقاً سزّی سنت ائمه - علیهم‌السلام - ذکر کرده است کم‌اهمیت‌ترین بخش این حقایق و معارف باشد.

جنبه جهان‌شناختی و هستی‌شناختی، و جنبه تاریخی‌اش، «جهان‌بینی» امامیه را در نفوذ خویش دارد و حدودش را تعیین می‌کند. فهم دینی در این‌جا آفرینش را از «صافی» هستی امام می‌نگرد، نگاهی گیج‌کننده که از پیش - هستی‌جهان‌شناختی تا فرا-هستی آخرت‌شناسانه امتداد می‌یابد. اگر امام نباشد عالم فرو می‌باشد، چراکه او «حجّت»، «مظهر»، و «اندام»^۷ خداست. او آن «وسيله»^۸ ای است که خلاق می‌تواند با آن به معرفت خدا، یا لااقل به آنچه از خدا می‌توان دانست، دست یابند. بدون «انسان کامل» و بی «رهنمای» قدسی راهی به خدا نیست، و جهان را راهی جز به عمق تاریکی نباشد. «امام» آستانه‌ای است میان خدا و خلق. بدین‌سان او یک ضرورت کیهانی است که کلید و محور تعادل فراگیر آن امر لاهوتی است. «زمین از امام خالی نتواند بود، بدون او ساعتی دوام نخواهد آورد»^۸ «اگر تنها دو مرد بر زمین بمانند یکی از آن دو امام باشد»^(۲) «نظام» جهان به حضور «انسان» الوهی پاینده است: از ائمه است که «آسمان‌ها و زمین به ما استوارند»؛ به سبب امامان است که «خدا آسمان را از فرو افتادن بر زمین، و زمین را از درهم ریختن ساکنانش بازمی‌دارد»^(۳) بدون امام، دینی نخواهد بود؛ برون‌گرایی بدون درون‌گرایی راه و مقصد و آرمان و معنای خود را گم می‌کند؛ بدون ولایت «امام» و برائت از دشمنان او هیچ وظیفه و الزامی در موضوعات عبادت از جانب خدا پذیرفته نیست.^(۴)

امامیه نخستین، که ما آن را از آغاز این مطالعه با عنوان «سنت فراعقلانی»^۹ باطنی نخستین خواندیم، نه یک مذهب سیاسی-کلامی است که «نظریه امامت» را در خود دارد، که به عکس، همانا «نظریه امامت» است که همه ابعاد دیگر مذهب در آن، و به ملاحظه آن، توسعه یافته‌اند: الهیات، آغازشناسی جهان،^{۱۰} اخلاق، سیاست، ابعاد عملی عبادت، عرفان، قانون، آخرت‌شناسی، و هر آنچه از این دست است.^(۵) به یاد آوریم نزد ائمه، «دین»، «دین حقیقی (الدین الحق)» یا «دین حق (دین الحق)» همان ولایت است؛ و ولایت اصطلاحی است که از جایگاه وجودی-الهیاتی امام، به ضمیمه ایمان به این منزلت حکایت می‌کند؛ آن ابعادی که پیش از این یاد کردیم چیزی جز اجزا، مشتقات و لوازم رده دوم ولایت نیست.

این تحقیق، امامیه را از هر زاویه که می‌نگرد گواهی می‌دهد که امامیه نخستین مذهبی باطنی است و کندوکاو بیشتری در این باب ضروری به نظر نمی‌رسد. اما باید همین‌جا معلوم کرد که، برخلاف برخی جریان‌های باطنی برخاسته از تشیع، گویا ظاهرگرایی به قدر باطنی‌گری [در این مذهب] حضور دارد. درحقیقت، می‌توان گفت اگر برون‌گرایی بدون درون‌گرایی معنای خویش را از دست می‌دهد، درست به همین

4. the Imam-Proof

5. the Divine Guide

6. pre-existence

7. organ

۸ نویسنده کتاب حضور فراگیر و گونه‌گون این حدیث را در آموزه‌های ائمه (ع) به یاد می‌آورد و مدارک چندی برای آن ذکر می‌کند. از جمله: صفار، بصائر الدرجات، بخش ۱۰، فصل ۱۰ تا ۱۲، ص ۴۸۹-۴۸۴.

9. suprarational

10. cosmogony

اولیه صورت داده‌اند، اما تعلیل و تفسیر فلسفی آنها بر مبنای هرمنیوتیک دوره‌های بعد سامان یافته است. از این روی، این سؤال همچنان پاسخ می‌طلبد: آموزه و اندیشه دوازده امام چه بود؟ پاسخ را منطقاً باید از بررسی نظام‌مند و تحلیل نقادانه مجموعه‌هایی که در آغاز سنت ائمه را گردآورده‌اند طلب کرد. این آموزه همان چیزی خواهد بود که امامان آن را «دین حق» و «دین قیم» معرفی می‌کردند. این اندیشه خویش را «پیچیده»، چندکشنی^۱ و دارای ابعاد متعدد و باهم مرتبط می‌داند. کوشش ما در این جاگه‌گشایی از این رشته درهم‌تنیده است.

ما در تحقیق خود دریافتیم که «جهان‌بینی» امامیه، که محور جهان‌شناختی و تاریخی‌اش همانا شخص رهنمای کامل («امام») است، می‌تواند ستاره روشنی‌بخش این فضا باشد. جهان‌شناسی امامیه و نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی آن، همگی بر محور امام‌شناسی قرار می‌یابد. همین امر سبب شده است تا بخش جوهری کار ما به دست دادن توصیف‌هایی باشد که امامان، خود درباره «امام» عرضه کرده‌اند. این تعریف همه‌مطلب درباره امامیه نخواهد بود، اما می‌تواند ما را به فهم روشن ساختارش راه برد. تعریف یادشده ما را به فهم خصایص عقیدتی و حقایق تاریخی نزدیک می‌کند، و حتی به تفسیری که بتوان با آن، این خصایص و حقایق را تبیین نمود مجهز می‌سازد.

ما در این تحقیق از تقلید‌گریزانیم و به نقد و تحلیل روی داریم، و اگرچه این رویکرد می‌تواند به نتایج ناصوابی بینجامد، ولی هرچه باشد، چشم‌اندازی که فراروی می‌نهد از تکرار مکررات بهتر خواهد بود. طرح ما این است که با مطالعه و بررسی اطلاعات موجود، نظریه‌ای دراندازیم، خطوط کلی و جوهری ساختار امامیه نخستین را برشناسیم، و بنیان‌ها یا رشته‌های وحدت‌بخش آن را پی‌بگیریم تا وجوه اصلی و فرعی بازشناخته شوند و تا جای ممکن به دیدگاهی که ائمه و پیروان وفادارشان داشتند و دارند نزدیک گردیم.^۲

نتایج بررسی

[مؤلف محترم بیان نتایج پژوهش خویش را با این روایت از نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - آغاز می‌کند:] «مثال اهل بیت من، مثال کشتی نوح است؛ هرکس بدان درآید نجات یابد، و هرکس از آن دور افتد غرقه گردد.»^۳

«امام حجت»،^۴ قبل از خلق، با خلق و پس از خلق هستی دارد.^(۱) «امام»، یا رهنمای الوهی،^۵ در هر دو

1. polyvalent

۲. این عبارات به وضوح از رویکرد پدیدارشناختی یاد شده حکایت می‌کند. به یاد آوریم که خصیصه پدیدارشناسی ذات‌شناختی اهتمام و عنایت به شناخت خطوط اصلی و جوهره امر مورد مطالعه است که این هدف را از طریق بازشناخت فروع از اصول و ظاهر از باطن طلب می‌کند.

۳. کنز العمال، ج ۱۲، شماره ۳۴۱۷، و در بسیاری از منابع شیعی و سنی.

تهافت‌هایشان را به مدد توده‌ای از بدعت‌اندیشی‌های ناهمسان مقبولیت می‌بخشیدند؟ آیا فیلسوفان رازوری بودند که رسالت خویش را از عالم کهن - الگوها^۱ برگرفته بودند؟ سبب این تصورات نامربوط، حجم انبوه و ناهمگون مآثورات اولیه امامان است که به روال معمول و با نظم منطقی عرضه نشده است؛ و البته این شاید از روی قصد هم بوده باشد. برای بازشناخت آموزه‌های اصلی لازم است تا به نحو روشمند همه اجزای در دسترس این مجموعه آثار را بررسی کنیم. این کار هرگز انجام نشده است، و این نقیصه مانع از ورود اهل فن به این قلمرو گشته است. ما هنوز نمی‌دانیم جهان‌بینی امامیه نخستین چه بوده؛ نمی‌دانیم دیدگاه امامان، که مایه تفاوت آنان از دیگران گشته، درباره انسان، تاریخ، و جهان چیست. از این رو، هرگونه توصیف کلی یا تحلیلی از آموزه ایشان ناقص، و بلکه درک‌ناشدنی خواهد بود.

بر این پایه، ما آثاری را که به امامیه پرداخته‌اند، به چهار گروه کلی تقسیم کرده‌ایم تا ناتمام بودن آنها را در ارائه دیدگاه تاریخی منسجم و جامع آشکار سازیم.

۱. مطالعات بیش از حد «ترکیبی»^۲ و عمومی، که بدون توجه به تحول فکری، برخورد آرا، و تغییرات زبان‌شناختی، نگاهی کلی و یکی‌انگارانه به چهارده قرن تاریخ شیعه یا امامیه افکنده‌اند. انقلاب ایران و تحولات اخیر لبنان نیز بر این مطالعات بی‌تأثیر نبوده است.

۲. مطالعاتی که به دلیل بیش از حد «تحلیلی»^۳ بودن بر جنبه‌های خاص تشیع دست گذاشته‌اند و به «مفاد» آموزه نخست نپرداخته‌اند. این گروه از نگاه به هر جنبه در کلیت و متن تعلیم غافل گشته‌اند. نقیصه یادشده در بند ۱، یعنی فرق نهادن میان آموزه‌های امامان و آموزه‌های نظریه‌پردازان، بر شکل کار گروه دوم افزوده است.

برای فهم کامل اجزای بنیادین یک اندیشه باید به این دو مهم عنایت داشت: شناخت جایگاه و ربط و نسبت هر جزء با دیگر اجزاء و به طور همزمان، فهم کلیتی که این اجزا بر محور آن قرار یافته‌اند و فهم اجزا متوقف بر آن است.

۳. مطالعاتی که بیش از حد برون‌گرا^۴ هستند و امامیه را به ابعاد اجتماعی - سیاسی و کلامی - فقهی فرومی‌کاهند. در این مطالعات، امامیه را به چشم یک «حزب» دینی - سیاسی ستیزه‌جو یا یک «مکتب» کلامی و فقهی نگریسته‌اند.

۴. مطالعاتی که بیش از حد «فلسفی»^۵ اند و آموزه تاریخی اصیل و «مفاد» نخستینش را، که در آن، تاله همه‌جا حضور دارد و فلسفه‌ورزی‌اش ناچیز است، فرو گذاشته‌اند. هرچند برخی از این مطالعات را بر پایه متون

۱. ر مقام قدس ایشان، آن‌هم در اول کتاب، از روی مماشات، و از منظر نظاره‌گران تاریخ و سنت تشیع، به کار گرفته است.

1. archetypes

2. syntetic

3. analytic

4. exoteric

5. theosophy

تهافت‌هایشان را به مدد توده‌ای از بدعت‌اندیشی‌های ناهمسان مقبولیت می‌بخشیدند؟ آیا فیلسوفانِ رازوری بودند که رسالت خویش را از عالم کهن - الگوها^۱ برگرفته بودند؟ سبب این تصورات نامربوط، حجم انبوه و ناهمگون مآثورات اولیهٔ امامان است که به روال معمول و با نظم منطقی عرضه نشده است؛ و البته این شاید از روی قصد هم بوده باشد. برای بازشناخت آموزه‌های اصلی لازم است تا به نحو روشمند همه اجزای در دسترس این مجموعه آثار را بررسی کنیم. این کار هرگز انجام نشده است، و این نقیصه مانع از ورود اهل فن به این قلمرو گشته است. ما هنوز نمی‌دانیم جهان‌بینی امامیهٔ نخستین چه بوده؛ نمی‌دانیم دیدگاه امامان، که مایهٔ تفاوت آنان از دیگران گشته، دربارهٔ انسان، تاریخ، و جهان چیست. از این رو، هرگونه توصیف کلی یا تحلیلی از آموزهٔ ایشان ناقص، و بلکه درک‌ناشدنی خواهد بود.

بر این پایه، ما آثاری را که به امامیه پرداخته‌اند، به چهار گروه کلی تقسیم کرده‌ایم تا تمام بودن آنها را در ارائهٔ دیدگاه تاریخی منسجم و جامع آشکار سازیم.

۱. مطالعات بیش از حد «ترکیبی»^۲ و عمومی، که بدون توجه به تحول فکری، برخورد آرا، و تغییرات زبان‌شناختی، نگاهی کلی و یکی‌انگارانه به چهارده قرن تاریخ شیعه یا امامیه افکنده‌اند. انقلاب ایران و تحولات اخیر لبنان نیز بر این مطالعات بی‌تأثیر نبوده است.

۲. مطالعاتی که به دلیل بیش از حد «تحلیلی»^۳ بودن بر جنبه‌های خاص تشیع دست گذاشته‌اند و به «مفاد» آموزهٔ نخست نپرداخته‌اند. این گروه از نگاه به هر جنبه در کلیت و متن تعلیم غافل گشته‌اند. نقیصهٔ یادشده در بند ۱، یعنی فرق نهادن میان آموزه‌های امامان و آموزه‌های نظریه‌پردازان، بر اشکال کار گروه دوم افزوده است.

برای فهم کامل اجزای بنیادین یک اندیشه باید به این دو مهم عنایت داشت: شناخت جایگاه و ربط و نسبت هر جزء با دیگر اجزاء و به طور همزمان، فهم کلیتی که این اجزا بر محور آن قرار یافته‌اند و فهم اجزا متوقف بر آن است.

۳. مطالعاتی که بیش از حد برون‌گرا^۴ هستند و امامیه را به ابعاد اجتماعی - سیاسی و کلامی - فقهی فرومی‌کاهند. در این مطالعات، امامیه را به چشم یک «حزب» دینی - سیاسی ستیزه‌جو یا یک «مکتب» کلامی و فقهی نگرسته‌اند.

۴. مطالعاتی که بیش از حد «فلسفی»^۵ اند و آموزهٔ تاریخی اصیل و «مفاد» نخستینش را، که در آن، تآله^۵ همه‌جا حضور دارد و فلسفه‌ورزی‌اش ناچیز است، فرو گذاشته‌اند. هرچند برخی از این مطالعات را بر پایهٔ متون

و مقام قدس ایشان، آن‌هم در اول کتاب، از روی مماشات، و از منظر نظاره‌گران تاریخ و سنت تشیع، به کار گرفته است.

1. archetypes

2. syntetic

3. analytic

4. exoteric

5. theosophy